

Objetivação e Poder: Das “Práticas Divisoras” do Sujeito à “Crítica” em Michel Foucault

[Objectivation and Power: From the Subject's "Divisive Practices" to Criticism in Michel Foucault]

Jorge Alberto da Costa Rocha* Aline Santana dos Santos Rocha**

Resumo: Em 1982 Michel Foucault diz que trabalhou com três formas de objetivação do sujeito, às quais puderam transformar “os seres humanos em objetos”. A primeira e a terceira formas encontrariam substrato em *Les mots et les choses* e em *Histoire de la sexualité*, respectivamente. A segunda, objeto do presente estudo, naquilo que ele chamará de “práticas divisoras”: o homem louco ou não, o homem doente ou o de boa saúde, o criminoso ou o “rapaz gentil” são as separações mais destacadas, mas também a relação pai-filho, homem-mulher etc. Abolir as velhas noções de sujeito, verdade, poder e racionalidade constitui o ponto de partida. Nossa tese é a de que esses estudos dos anos de 1970 encontram uma conclusão adequada e preparatória para os próximos passos foucaultianos na conferência “Crítica y Aufklärung [‘Qu’est-ce que la Critique?’]”, pronunciada em 27 de maio de 1978.

Palavras-chave: Foucault, sujeito, poder, objetivação, crítica.

Abstract: In 1982 Michel Foucault says that he worked with three ways of objectifying the subject, to which they could transform "human beings into objects". The first and third forms would find substrate in *Les mots et les choses* and *Histoire de la sexualité*, respectively. The second, object of the present study, in what he will call "divisive practices": the mad man or not, the sick man or the man of good health, the criminal or the "gentle boy" are the most prominent separations, also the relation father-son, man-woman etc. Abolishing the old notions of subject, truth, power and rationality is the starting point. Our thesis is that these studies of the 1970s find an adequate and preparatory conclusion for Foucault's next steps at the conference "Qu'est-ce que la Critique?", pronounced on May 27, 1978.

Keywords: Foucault, Subject, power, objectivation, critic.

*Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Doutor em Ensino, Filosofia e História das Ciências pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), e graduado em Filosofia pela UFBA. E-mail: jorgeacr@terra.com.br.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8230-6905>.

**Professora da Universidade Salvador (UNIFACS). Mestre e licenciada em História pela UEFS. E-mail: alinessta@bol.com.br. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1751-8626>.

Introdução

A obra de Foucault se circunscribe desde a sua fase proto-fenomenológica, nas palavras de Marcos Nali (2006), cujo texto principal é a “Introdução” ao *O sonho e a existência*, de Binswanger, editado em 1954 (FOUCAULT, DE, I, 1994),⁸ até sua morte, em 1984, embora alguns outros poucos textos venham a surgir após isso. Mas, a partir do início dos anos de 1960 Foucault já começa a percorrer uma linha antifenomenológica, marcada por um “descrédito” dado ao sujeito, ao sentido e à experiência própria, horizontes temáticos privilegiados pela Fenomenologia.⁹ Os críticos na sua maioria costumam dividir a sua *démarche* entre investigações ligadas ao saber (1960: período arqueológico), ao poder (1970: período genealógico) e à ética (1980: período da genealogia da ética), embora houvesse uma interpenetração de uns nos outros.¹⁰

Na entrevista “Le sujet et le pouvoir” (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 223) Foucault vai dizer com todas as letras: “Não é, portanto, o poder, mas o sujeito, o que constitui o tema geral de minhas pesquisas”. Obviamente, porém, a maneira de abordar o mesmo conceito não seguiu um percurso linear. Assim, Foucault diz ter trabalhado a noção de sujeito segundo de três enfoques distintos: 1- o sujeito apreendido a partir do estatuto do conhecimento científico – o sujeito falante, trabalhador e vivente; 2- o sujeito normatizado – o louco, o doente e o delinquente (apreendido por práticas “divisantes” ou “divisoras”); 3- o sujeito como objeto para si mesmo, com sua tarefa de decifração, análise, objeto de observação de si e de reconhecimento dentro de um saber possível. Em suma, “como nos constituímos como sujeitos de nosso saber, sujeitos agentes ou pacientes do poder e, finalmente, sujeitos morais de nossas ações?” (FOU-

⁸ Tendo em vista os inúmeros textos contidos nos quatro volumes dos Dits et écrits, doravante os mencionaremos no corpo do texto desta forma: o nome Foucault, seguido do respectivo texto, a sigla DE, o volume da edição, o ano e a página.

⁹ É o que ele diz claramente em “La vie: la expérience et la science”, opondo uma filosofia “do saber, da da racionalidade e do conceito”, ao lado de autores como Cavaillès, Bachelard, Koyré e Canguilhem, além de si mesmo (FOUCAULT, “La vie: la expérience et la science”, DE, IV, 1994, p. 764).

¹⁰ É o que dizem, em livro clássico, Rabinow e Dreyfus, ao falar que o “projeto da Arqueologia [foucaultiana] fracassa”, dando lugar à fase da genealogia do poder, embora sem rejeitar aquele: “Foucault abandona somente a tentativa de elaborar uma teoria das regras que governam os sistemas de práticas discursivas” (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. XXI).

¹¹ Para um estudo aprofundado desta terceira fase, nos anos de 1980, textos fundamentais seriam: “À propòs de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours” (DE, IV, 1994, p. 609), “le souci de la vérité” (DE, IV, 1994, p. 668), “le retour de la morale” (DE, IV, 1994, p. 696), “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”

CAULT, “*Qu’est-ce que les Lumières?*”, DE, IV, 1994, p. 574)?¹¹

Pretendemos com o presente estudo mapear, em momentos fundamentais, o horizonte temático daquele segundo momento, realçando, pois, a questão do poder e dos processos de objetivação aí implicados. Foucault entende por tal conceito “o processo que faz dele [do sujeito] um objeto” (FOUCAULT, “*Le sujet et le pouvoir*”, DE, IV, 1994, p. 223). Ou então, ainda nesta entrevista acima citada, o processo segundo o qual o “sujeito é ou dividido no interior dele mesmo, ou dividido dos outros” (FOUCAULT, “*Le sujet et le pouvoir*”, DE, IV, 1994, p. 223).

Assim, há de se entender que Foucault não toma a noção de sujeito de forma absoluta, autoconsciente, soberana, como se desenvolveu em boa parte da tradição filosófica, cuja posição de Descartes fora exemplar. Os sujeitos são, ao invés, constituídos por processos de objetivação, eles são “transformados” em sujeitos, classificados e distinguidos (sobretudo esses duas últimas formas no período da genealogia do poder), ao invés, como na querela com Sartre, de serem doadores de sentido originariamente, con-

forme abordaremos mais à frente.

Em meio a todos esses processos “objetivantes” estará em causa a questão do discurso e da verdade. Em primeiro lugar, entre sermos condenados à liberdade (Sartre) e sermos obrigados a dizer a verdade (Foucault) haveria uma diferença abissal; em segundo lugar, jamais poderíamos entender discurso e verdade como coisas apartadas do poder. Ou seja, que onde acontece um, inexistente o outro. O poder tornou-se um capítulo imprescindível nas abordagens foucaultianas, e teremos ocasião de apontar para algumas das suas características principais (o poder entendido como “governo”, repousando principalmente na pastoral cristã e no Estado). A partir disso, além dos tópicos acima precisaremos percorrer inicialmente o conceito de “governamentalidade” e aspectos tratados no livro *Surveiller et punir*, o qual abre definitivamente o caminho para se pensar em formas objetivantes fundamentais: a disciplina e a norma – ilustradas de maneira quase que poética pelo texto “*La vie des hommes infâmes*” (FOUCAULT, DE, III, 1994), aqui também a ser revisitado.

(DE, IV, 1994, p. 708), “*Une esthétique de l’existence*” (DE, IV, 1994, p. 730), além dos cursos dados no Collège de France: *L’herméneutique du sujet* (2001) e *Le gouvernement de soi et des autres* (2008). Foi a fase em que o autor buscou entender como nos reconhecemos como sujeito e que pensa no tema da ética.

Haveria nessa fase segunda da “genealogia do poder” uma saída para essas formas de objetivação do sujeito? Embora encontremos, talvez, mais elementos para isso no período foucaultiano posterior, o da “genealogia da ética”, fizemos questão de mencionar um texto importante, inclusive ausente no volumoso trabalho de Sandra Coelho de Souza, *A ética de Foucault* (2000). Trata-se de uma conferência feita pelo autor em 27 de maio de 1978, na Sociedade Francesa de Filosofia, posteriormente publicada com o título “Qu’est-ce que la critique? [‘Critique et *Aufklärung*’]”.¹² Nesta Foucault passará em revista as diversas formas de “governo” no Ocidente desde o período da pastoral cristã até a emergência do Estado, e propõe daí sua maneira particular de entender o que seria um movimento crítico.

Abalar as familiaridades, repensar devidamente as noções filosóficas e tornar-se crítico das formas de saber-poder da sociedade, vendo na imanência histórica da

sua aparição sua real genealogia: defendemos que esta seria uma chave inicial e intransponível para se fazer frente aos movimentos de objetivação do sujeito

Da crítica ao sujeito à obrigação de dizer a verdade

A noção de objetivação do sujeito em Foucault nos reenvia imediatamente a uma crítica da noção forte de sujeito apreendida em boa parte da tradição filosófica. A saber, o sujeito soberano, autoconsciente ou doador de sentido, pleno. Desde Descartes se pode ver isso¹³ e Foucault o diz com todas as letras em *Les mots et les choses* também a partir de Kant (FOUCAULT, 2002, p. 261). O “campo formal” do conhecimento agora não pode mais subsistir sem um “campo transcendental”, onde se funda verdadeiramente o meu conhecimento.¹⁴ Mas o que mudaria? E onde ficaria o sujeito? Quando as palavras “cessaram de entrecruzar-

¹² Utilizaremos a tradução espanhola “Crítica y *Aufklärung* [‘Qu’est-ce que la Critique?’]”, 1995.

¹³ Tendo em vista as *Meditações* (DESCARTES, 1979), sabe-se o quão importante foi a tentativa cartesiana de se encontrar uma primeira verdade: assim como ocorreu com Arquimedes, que buscava um “ponto fixo e seguro” para tirar na sua teoria a terra do seu eixo, também Descartes nutria o “direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar uma coisa que seja certa e indubitável” (DESCARTES, 1979, p. 91). A descoberta do “Eu” na arquitetura do pensamento cartesiano, nascida da conjunção entre dúvida, pensamento e existência, formaram a tríade responsável por descobrir aquela primeira verdade, através do método dedutivo (*modus geométrico*), caminho aberto para a busca de outras verdades.

¹⁴ As formas a priori da sensibilidade e do entendimento mostram que o Eu não é passivo diante de um mundo posto à observação e experimentação. Ao contrário, que é ativo, uma vez que são meus a priori de sensibilidade e de entendimento que conferem verdadeiramente a “forma” peculiar pela qual eu apreendo os objetos. Cf. Kant, *Crítica da razão pura*, 1985.

se com as representações” (FOUCAULT, 2002, p. 318) a linguagem se posta, desde Nietzsche, como algo aberto e marcado por uma “multiplicidade enigmática” (FOUCAULT, 2002, p. 318).

É verdade que Nietzsche “se arrisca” a voltar para o estatuto do sujeito. Na questão ética, antes de se saber o que era o bem e o mal tratava-se de saber “quem” falava, julgando-se o seu proponente o “bom”. *Ecce homo?* Não será modernamente Nietzsche a figura do “bom”, do “melhor”? Para além disso, diz Michel Foucault, Mallarmé insurge no sentido de “apagar-se na sua própria linguagem, a ponto de não mais querer aí figurar senão a título de executor numa pura cerimônia do livro, onde o discurso se comporia por si mesmo” (FOUCAULT, 2002, p. 320).

Mas em *Les mots et les choses* a importância do pensamento nietzschiano não desaparece. Longe disso. A sua genealogia também vai mostrar que ao se recuar no tempo não descobrimos uma origem humana atemporal. Ao contrário, a historicidade da qual ele se liga é “já feita”: o homem “jamais é contemporâneo dessa origem que, através do tempo das coisas, se esboça enquanto se esquia” (FOUCAULT, 2002, p. 344). Outra frase é mais esclarecedora: “A origem é, bem an-

tes, a maneira como o homem em geral [...] se articula com o já começado do trabalho, da vida e da linguagem” (FOUCAULT, 2002, p. 344).

Em outras palavras, onde posso encontrar esse sujeito autoconsciente, se as leis e valores da cultura e do mercado estão introjetadas em mim, se há uma linguagem e um inconsciente, afinal, que me percorrem por todos os lados e me define?

Que é, pois, esse ser que cintila e, por assim dizer, tremeluz na abertura do cogito, mas não está dado soberanamente nele e por ele? Que é o ser do homem, e como pode ocorrer que esse ser, que se poderia tão facilmente caracterizar pelo fato de que ‘ele tem pensamento’ e que talvez só ele o possua, tenha uma relação indelével e fundamental com o impensado (FOUCAULT, 2002, p. 336)?

Gostaríamos de elencar ainda o que Foucault disse em uma entrevista: que “A tarefa da filosofia [...] é colocar em jogo esse pensamento diante do pensamento, o sistema diante de todo sistema [...]. É o fundo sobre o qual nosso

pensamento ‘livre’ emerge e cintila durante um instante...” (FOUCAULT, “*Entretien avec Madeleine Chapsal*”, DE, I, 1994, p. 515). O que “nos atravessa” são os valores e conhecimentos passados socialmente, também marcados por processos de objetivação, neste caso cujo atrelamento a um discurso verdadeiro e a um poder que se vale deste são indissociáveis. Daí Foucault não economizar palavras duras quando diz que, ao passarmos da condição de indivíduos para a de sujeitos, restariam apenas “dois sentidos” para a palavra: “sujeito submisso ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si” (FOUCAULT, “*Le sujet et le pouvoir*”, DE, IV, 1994, p. 227). Como alertamos na introdução, buscaremos elementos aqui para pensar no primeiro desses sentidos da palavra “sujeito”, o que nos levará a abandonar o seu aspecto pacífico, por assim dizer, e a refletir sobre a sujeição do sujeito.

Outro ponto que gostaríamos de destacar na linha argumentativa que estamos traçando, após sabermos que Foucault pretendeu minar a noção de sujeito soberano, é a relação com a verdade, ou com o discurso do verdadeiro. Há uma passagem importante de Foucault acerca disso: no Ocidente, diz ele,

fomos “condenados a confessar a verdade” (FOUCAULT, “*Cours du 14 janvier 1976*”, DE, III, 1994, p. 176); condenados ou obrigados, pois, a dizê-la. A esta frase uma outra de Sartre chama a atenção, tanto pela semelhança, quanto pela singular diferença em relação a esta de Foucault. Em *o Ser e o Nada* Sartre assim se expressa:

Estamos condenados à liberdade, como dissemos atrás, arremessados na liberdade, ou, como diz Heidegger, “em derrelição” [abandonados]. E vemos que tal derrelição não tem outra origem salvo a própria existência da liberdade. Portanto, se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um *fato* do escapar do fato. É a liberdade da liberdade (SARTRE, 2007, p. 597).

A liberdade para Sartre “não é seu próprio fundamento”, ela não poderia “decidir” pela liberdade (ou não) do para-si. Estamos ontologicamente presos, inescapavelmente presos nessa condição de sermos livres, quer dizer, de “nadificar” tudo ao nosso redor. Este ato representa, pois, um nada de Ser (no sentido do Ser pleno,

em-si, determinado) e a liberdade é, assim, esse vazio que me percorre, esse “buraco” no ser, pressupondo “todo o ser para surgir no âmago do ser como um buraco” (SARTRE, 2007, p. 598). Em suma, quando “nadifico” as coisas, confiro a estas valores e sentidos. É-me impossível não fazê-lo. Daí nossa “condenação”.

Já dizer que nós somos obrigados ou condenados a dizer a verdade, com Foucault, isso é muito diferente. Porque a perspectiva sartreana é ontológica, diz respeito àquilo que supostamente eu guardo comigo de forma inalienável, mas que não dá conta efetivamente de uma liberdade contaminada pelas relações sociais reais. Segundo, porque a colocação do dizer a verdade atinge a minha liberdade, mas do ponto de vista das relações sociais efetivas. Se pensássemos nisso seriamente, acrescentando a problemática acima do “sujeito”, teríamos que levar em conta não mais o plano metafísico, mas, de fato, um plano histórico: constata-se que há uma “forma de sujeito” (FOUCAULT, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE, IV, 1994, p. 719) que querem que eu seja, ao “exigir” (sutilmente, estrategicamente, veremos) reconhecer certas verdades na vida. Em outras palavras, precisaríamos perguntar: como

houve historicamente a repartição do verdadeiro?

Não há dúvida de que, também neste quesito, Nietzsche serve de grande guia para Foucault novamente (FOUCAULT, “La volonté de savoir”, DE, I, 2001). No livro *A gaia ciência*, logo no Prólogo, final da parte 2, Nietzsche vai buscar recolocar a questão da verdade no âmbito menos de uma pretensão a se evitar o erro do que de componentes *páticos*, “sentimentais”, os quais sustentam o processo daquela busca do verdadeiro:

Eu espero ainda que um *médico* filosófico, no sentido excepcional do termo – alguém que persiga o problema da saúde geral de um povo, uma época, de uma raça, da humanidade -, tenha futuramente a coragem de levar ao cúmulo a minha suspeita e de arriscar a seguinte afirmação: em todo o filosofar, até o momento, a questão não foi absolutamente a ‘verdade’, mal algo diferente, como saúde, futuro, poder, crescimento, vida [...] (NIETZSCHE, 2001, p.12).

A ideia veiculada aí, e que vai per-

correr todo o livro nietzschiano ora mencionado, é a de que o conhecimento é uma invenção humana, onde a razão estaria muito menos presente do que os instintos, impulsos, desejos e ódio. Isso ia na contramão em geral de um ideal de verdade consagrado pela tradição. Se pensássemos neste aspecto a partir da Idade Moderna precisaríamos substituir, diz-nos Foucault, a procura pelo melhor caminho, o mais seguro para se chegar à verdade por uma outra via bem diversa: “afinal, qual foi o caminho casual da verdade?” (“Questions à Michel Foucault sur la géographie”, DE, III, 1994, p. 31).

Quando se fala, pois, em algo como “fabricar a verdade” Foucault faz uma curiosa comparação com o teatro. Filosofia e teatro: isso precisou aguardar Nietzsche para prosperar. Platão e Descartes colocaram questões como o que é verdade e realidade, o que é ilusão, erro. “Ora, o teatro é alguma coisa que ignora absolutamente essas distinções. Não tem sentido se perguntar se o teatro é verdadeiro, se ele é real, ou se ele é ilusório, ou se ele é embuste [mentira]; o único fato de pôr a questão faz desaparecer o teatro (“La scène de la philosophie”, DE, III, 1994, p. 572). Daí a lógica das pesquisas foucaultianas. Sem levar em conta se os discursos acerca dos

loucos, dos doentes, mendigos ou encarcerados, ouvindo-se a voz da psiquiatria ou da medicina, por exemplo, eram verdadeiros ou falsos, o que o importava era a encenação da loucura, da doença, do ócio ou do crime; quer dizer, como determinadas pessoas portadoras da chancela para repartir o que era verdade ou falsidade percebiam tais parcelas do corpo social: “teatro da verdade”.

É por conta disso que Foucault pôde definir a verdade desta forma:

[...] por verdade eu entendo não uma espécie de norma geral, uma série de proposições. Eu entendo por verdade o conjunto de procedimentos que permitem a cada instante e a cada um de pronunciar enunciados que serão considerados como verdadeiros” (“Pouvoir et savoir”, DE, III, 1994, p. 407).

Desviando-se de uma análise em termos do seu valor de verdade a partir de alguma proposição, como falaríamos do ponto de vista da lógica, o caminho adotado por Foucault foi pensar em como a sociedade faz a apropriação dos supostos discursos ver-

dadeiros, entendendo que “Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral de verdade” (“Entretien avec Michel Foucault”, DE, III, 1994, p. 158). Em outras palavras, a sociedade: 1- aceita certos discursos, fazendo-os funcionar como verdadeiros, rejeitando outros;¹⁵ 2- utiliza-se para tanto de técnicas e procedimentos variados para obtê-la; 3- dota certas pessoas (cientistas, juristas, filósofos, professores etc.) do estatuto de portadores da verdade. Daí ele se perguntar: como o poder que se exerce sobre a loucura produziu o discurso verdadeiro da psiquiatria? Mesma coisa para a delinquência, para a sexualidade etc. (“Non au sexe roi”, DE, III, p. 257), levando Foucault a dizer que “A história da ‘verdade’ – do poder próprio aos discursos aceitos como verdadeiros – está inteiramente por fazer” (“Non au sexe roi”, DE, III, p. 258).¹⁶

Noções preliminares sobre o poder em Foucault

A questão da verdade em Foucault está absolutamente entrelaçada com a do poder. Para ele, “só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade” (FOUCAULT, 1997, p. 23). O poder “institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ela a recompensa” (FOUCAULT, 1997, p. 23). Enfim, diz ele ainda neste mesmo parágrafo do seu livro, “somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver [ou morrer] em função de discursos verdadeiros” (FOUCAULT, 1997, p. 23). Precisariamos, portanto, compreender o que seria “poder” em Foucault.

Podemos dizer que as ideias acima vão de encontro a outro grande preconceito vulgarmente disseminado na história da Filosofia ou mesmo dos saberes em geral: que onde há verdade, há justiça e contrapoder; e onde há poder, há coação, imposição e colocação da verdade em segundo

¹⁵ Diz Foucault: ...” que tipo de saber vocês querem desqualificar quando dizem ‘é uma ciência?’” (“Cours du 7 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 166).

¹⁶ Na nossa sociedade Foucault diz haver “cinco traços historicamente importantes”: “A ‘verdade’ está centrada sobre a forma do discurso científico e sobre instituições que o produzem; ela está submetida a uma constante incitação econômica e política (necessidade de verdade tanto para a produção econômica quanto para o poder político); ela é objeto, sob formas diversas, de uma imensa difusão e consumo (ela circula nos aparelhos de educação ou de informação dont l’étendue é raltivamente largo no corpo social, malgrado algumas limitações estritas); ela é produzida e transmitida sob o controle não exclusivo mas dominante de alguns grandes aparelhos políticos ou econômicos (Universidade, exército, escrita, mídias); enfim, ela é o ponto de parada de todo um debate político e de todo um afrontamento social (lutas ‘ideológicas’)”. FOUCAULT, “La fonction politique de l’intellectuel”, DE, III, 1994, p. 113.

plano. Para Foucault, ao invés, toda verdade tem seu efeito de poder, e todo poder tem seu discurso pretensão de verdade. Foi isso que fez nosso autor se debruçar nos “canteiros históricos”,¹⁷ mediação necessária da Filosofia, e pensar em dois momentos privilegiados no Ocidente para a obrigação do dizer a verdade: a pastoral cristã e o advento do Estado Liberal.

Como se falava de poder antes de Foucault? Segundo a sua interpretação, ora recorriamos ao modelo jurídico, ora a modelos institucionais (o Estado). Do primeiro vinha a pergunta acerca de como se legitimar o poder e evocava a questão da soberania. Foucault reserva inúmeros momentos para falar sobre isso. Um desses momentos pode ser encontrado privilegiadamente no curso *Il faut défendre la société*. Para ele, o “personagem central, em todo o edifício jurídico ocidental, é o rei” (FOUCAULT, 1997, p. 23). Fosse isso para pensar na questão dos seus direitos legítimos, fosse para estabelecer eventuais limites, era o rei a figura maior em questão.

Caberia à teoria do Direito (compreendida por Foucault como “instrumento dessa dominação”) “fixar a legitimidade” do seu poder, e isso aponta diretamente para o aspecto da soberania: direito de mando, obrigações de obediência.

Após isso, contudo, Michel Foucault aponta para um deslocamento bem peculiar: de uma analítica do poder voltada para a teoria da soberania, para os direitos legítimos do soberano e a obrigação de obedecer dos seus dominados, a mudança passa doravante para a questão da dominação e do assujeitamento, colocando agora em evidência o Estado (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 178).¹⁸ Voltaremos a isso quando falarmos sobre a governamentalidade. Precisamos juntar mais elementos sobre a “analítica do poder” em Foucault.

Ou seja, para ele não se trata de tomar o poder como elemento conceitual isolado. Faríamos, neste caso, uma “teoria” (de gabinete) do poder. Ao invés, trata-se

¹⁷ As suas obras são “fragmentos filosóficos em canteiros históricos”. FOUCAULT, “Table ronde du 20 mai 1978”, DE, IV, 1994, p. 21. Assim, vai dizer: ...” só os conteúdos históricos podem permitir encontrar a clivagem dos confrontos, das lutas que as organizações funcionais ou sistemáticas têm por objetivo mascarar” (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1994, p. 182). Vale ressaltar, não obstante, as severas críticas a formas inapropriadas do manejo dessa história feitas por Merquior ao longo do seu livro (1988).

¹⁸ “O humanismo foi que inventou alternadamente essas soberanias assujeitadas que são a alma (soberania sobre o corpo, submetida a Deus), a consciência (soberania na ordem do julgamento; submissa à ordem da verdade), o indivíduo (soberania titular de seus direitos, submetida às leis da natureza ou às regras da sociedade), a liberdade fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentida e consoante a seu destino)” (FOUCAULT, “Par-delà le bien et le mal”, DE, I, 2001, p. 1094).

de proceder a uma “analítica” do poder. Pois este só existe em ato, em cada relação em contenda, não significando igualmente a existência de um polo que o detém, infligindo obrigações, tarefas e no limite a renúncia a alguma liberdade, daí não ser da “ordem do consentimento” e nem da transferência de direitos, como nas teorias contratualistas (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 236). Não sendo da ordem do “contrato”, pois, seria da ordem da repressão e da guerra? Poderia ser, conquanto que inverteêssemos a fórmula de Clausewitz: “a política é a guerra prolongada por outros meios” (FOUCAULT, “Cours du 7 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 172).

Foucault substitui a pergunta “o que é o poder?”, clássica na longa tradição da Filosofia, pelo “‘como’ do poder” (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 175).¹⁹ Ao reformular a pergunta, percebe o autor que as relações de poder no Ocidente são bastante veladas, elas

“estão talvez entre as coisas mais escondidas no corpo social” (FOUCAULT, “Non au sexe roi”, DE, III, 1994, p. 264). É por conta disso que Foucault menciona uma outra importante característica: elas não são localizáveis como antes, não podendo ser tomado como um “fenômeno de dominação maciço e homogêneo”, tipo de indivíduos ou grupos privilegiados sobre outros (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976, DE, III, 1994, p. 180). O poder funciona em nível microfísico, ele está, como os átomos, em todas as partes, circulando vertiginosamente. Ainda que o Estado figure, é verdade, como uma estrutura de poder a mais complexa, por combinar “técnicas de individuação e procedimentos totalizadores” (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 229).²⁰

Mas essa proliferação de vetores das relações de poder não transitam a esmo. Há uma imperiosa necessidade de que cada poder em exercício assenhore-se de um discurso de verdade que o legitime,

¹⁹ Roberto Machado, comentando textos selecionados sobre o poder em Foucault na Introdução de Microfísica do poder (FOUCAULT, 1992, p. X), busca mostrar na sua Introdução o deslocamento foucaultiano feito de uma arqueologia para a Genealogia. No primeiro caso, Foucault se interessava por “estabelecer a constituição dos saberes privilegiando as interrelações discursivas e sua articulação com as instituições (...). Podermos então dizer que a análise em seguida é proposta [tendo] como ponto de partida a questão do porquê”.

²⁰ Veremos mais adiante que Foucault fala aí de uma anátomopolítica, com técnicas individualização como a disciplina, e de uma biopolítica, cuja foco é a população.

²¹ Sobre as relações entre discurso, verdade e poder pode-se ainda consultar A ordem do discurso (FOUCAULT, 1996). Como disse Francisco de P. Silva, “A aula parte da hipótese de que a sociedade dispõe de meios para controlar a produção dos discursos, sendo a função deles conjurar seus poderes e perigos”. E completa: “Há uma política de silenciamento daquilo que oferece perigo, que transgride a norma” (SILVA, In SARGENTINI e NAVARRO-BARBOSA, (orgs.), 2004, p. 169).

tornando-se isso cada vez mais complexo.²¹ Enquanto que, por exemplo na monarquia francesa, havia um rei, poder centralizado, a partir do século XVII e cada vez com mais finura o poder burguês vai elaborar grandes estratégias, disseminadas em uma série de mecanismos ou instituições: “parlamentarismo, difusão de informação, edição, exposições universais, universidade” (“Le jeu de Michel Foucault”, DE, III, 1994, p. 310).²²

Essas estratégias têm em Foucault três sentidos: 1- a escolha de meios a fim de atingir certa finalidade, ou seja, vislumbrar um objetivo e persegui-lo com o auxílio da razão ou racionalidade, mantendo ou fazendo funcionar certo “dispositivo de poder”²³; 2- dentro de um jogo, a forma pela qual um “parceiro” “age em função do que ele pensa dever ser a ação dos outros, e do que ele estima que os outros pensarão ser a sua”; 3- “o conjunto dos procedimentos utilizados em um confronto para privar o adversário de seus meios de combate de o vencer a renunciar à luta”, quer dizer, estratégias visando a uma

“vitória” (“Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 241). Embora sempre se tenha em mente o fenômeno da perpétua reversão: “toda estratégia de afrontamento sonha tornar-se relação de poder”, e vice-versa.²⁴

Vê-se a partir daí que o poder não é em si uma violência manifesta, na medida em que ele incita, induz, facilita ou dificulta, alarga ou limita, torna mais ou menos provável, em suma, ações sobre ações. Entenderíamos pouca coisa do poder em Foucault se não nos atentássemos para isto: que ele é menos um afrontamento entre partes (isso nos conduziria a uma questão de luta clara e declarada contra um suposto rival, ou contra blocos de poder definidos e repressivos, como os aparelhos de Estado) do que um governo (*gouvernement*), no sentido encontrado no século XVI. O que seria esse “governo”?

“Governo”, disciplina, normalização

Para Michel Foucault, pois, precisaríamos analisar as formas de

²² Em um artigo nosso (ROCHA, 2015) fizemos observar que a Universidade para Foucault não é necessariamente um reduto crítico da sociedade. Sobre essas questões ligadas ao poder e às estratégias ver também de nossa autoria Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado (2014).

²³ Se antes o nível discursivo era marcado pelas epistêmês, esta dá lugar a noções como “dispositivo”, que engloba também o extradiscursivo, como instituições, leis, medidas administrativas etc.

²⁴ Daí não podermos falar, em sentido absoluto, em emancipação, como se o emancipado deixasse de, aqui ou ali, estar envolto em relações de poder (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 242).

poder, com seu discurso de verdade e objetivação do sujeito em termos de governo. Como disse Andre Duarte,

[...] com a noção de governamentalidade, Foucault podia referir-se a políticas administrativas estatais e, ao mesmo tempo, reiterar a importância de deixar de lado a figura do Estado e de seu poder, onipotente e onipresente, capaz de controlar todos os recantos da vida social, recusando-a em nome da ideia de que os poderes se exercem por meio de técnicas difusas e discretas de governo dos indivíduos em diferentes domínios (DUARTE, In BRANCO E VEIGANETO, 2011, p. 54)

A noção de governamentalidade (*gouvernementalité*) aparece em Foucault a partir do curso que realiza no *Collège de France, Sécurité, territoire, population* (2004a), e com *Naissance de la biopolitique* (2004b). Por governo Foucault entende o termo, além de se referir a estruturas políticas ou gestão de Estados, como algo que

“designava a maneira de dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, das doenças” (“Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 237).²⁵

Quando ele iniciar suas pesquisas nos idos de 1980, inaugurando sua nova fase (genealogia da ética), será a Grécia pré-cristã que conferirá a ele os elementos básicos para a constituição e transposição criativa de uma ética aplicada aos nossos novos tempos. Por que isso vai ocorrer? Porque Michel Foucault não poderá compactuar-se com um “poder individualizante” surgido com o governo implementado pela pastoral cristã e, mais tarde, com o Estado, com tendências normalizadoras e disciplinadoras globais da sociedade capitalista.

A pastoral tinha como representante maior o soberano-pastor. No importante texto “Le sujet et le pouvoir” o autor elenca pelo menos 5 características principais desse governo: 1- seu objetivo era “garantir a salvação dos indivíduos no outro mundo”; 2- contrariamente ao que aconteceu na época do soberano, o pastor está pronto para se sacrificar pelo seu rebanho (o Príncipe exigia o contrário); 3- o poder pastoral se ocupa com cada indivíduo na par-

²⁵ Para aprofundamento dessas questões ligadas à governamentalidade conferir Adverse, 2018.

ticularidade da sua vida;²⁶ 4- é um poder que implica se ter conhecimento do que se passa na consciência de cada um do “rebanho”, nos detalhes da sua vida; 5- o indivíduo deve estar ligado a uma verdade reconhecida, sendo esta a “sua” verdade, daí ser um poder individualizante (p. 125 e FOUCAULT, “La société disciplinaire en crise”, DE, III, 1994, p. 549). Em geral, tratava-se, pois, de utilizar-se de técnicas (confissão, estudo, exame de consciência etc.) para, em se direcionando devidamente essa consciência, proporcionar a cura e a salvação.

Visa-se, pois, cada ovelha nos detalhes da sua vida, seja no campo espiritual, seja no material. E só se abrindo ao pastor na condição de dirigente da minha vida, só reconhecendo uma natural e saudável “submissão” aos seus ditames é que posso finalmente perceber tal “obediência” como uma “virtude (FOUCAULT, “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique”, DE, IV,

1994, p. 145). Afinal de contas, quem mais teria acesso àquilo que se passa nas “profundezas da alma” (FOUCAULT, “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique”, DE, IV, 1994, p. 147)?

Na realidade haveria várias coisas transitando conjuntamente nesse tipo de governo. A obediência, sim. Mas também algo da ordem da « manifestação » daquilo que se é, daquilo que eu mesmo quero ser e daquilo que se espera que eu seja: eu preciso aderir a essa verdade cristã, devo tornar cada dia mais vigorosa a minha crença, ao mesmo tempo aceitando «a autoridade que os autentifica, fazendo eventualmente manifestação pública” (FOUCAULT, “Du gouvernement des vivants”, DE, IV, 1994, p. 126-127). Para Foucault, uma distinção fundamental relativamente aos séculos II ao V, onde não havia a “forma de uma confissão verbal analítica das diferentes faltas com suas circunstâncias” (FOUCAULT, “Du gouvernement des vivants”, DE, IV, 1994, p. 126-127).

²⁶ Conhecer a Bíblia e o que se passa no coração do crente são fundamentais, tudo isso voltado para a “produção da verdade interior, a produção da verdade subjetiva”, exercício fundamental do pastor (FOUCAULT, “La société disciplinaire en crise”, DE, III, 1994, p. 564). Em outras palavras, interiorizando aqueles ensinamentos poderei contornar inclinações malsãs e favorecer a criação de uma subjetividade plena, despertar de si sobre si (FOUCAULT, “La société disciplinaire en crise”, DE, III, 1994, p. 566).

Obediência, conhecimento de si, confissão, liames indissociáveis, pois, por onde passam “a vida, a morte, a verdade, a subserviência, os indivíduos, a identidade”, coisas impensadas no mundo grego antigo (FOUCAULT, “‘Omnes et singulatim’: vers une critique de la raison politique”, DE, IV, 1994, p. 147). Muito embora não se tratar tão somente de mera submissão impositiva, uma vez que o saber disseminado é aquele segundo o qual a “obediência é uma virtude” (“‘Omnes et singulatim’: vers une critique de la raison politique”, DE, IV, 1994, p. 145);

A tomada do poder em primeiro plano do Estado a partir do século XVIII sobre a pastoral, segundo Foucault, acarretará uma diferença de grau, não de natureza, sendo mesmo uma “nova forma de poder pastoral” (“Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 230). Em geral aquele “incorpora” este, fazendo os seguintes deslocamentos: 1- o objetivo agora é a saúde e bem-estar de todos (incluir-se-ia aqui itens como segurança, proteção contra acidentes etc.); 2- multiplicam-se os agentes do poder: instituições variadas, com seus chefes ou autoridades, disseminadas por todo o corpo social (na escola, na fábrica, no hospital etc.); 3- o saber

do homem não dirá mais respeito ao que passa na sua consciência, mas àquilo que ele está fazendo (no âmbito do sistema do capital), poder “analítico”, e poder sobre a população (“globalizante e quantitativo” – (“Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 231).

Na sequência do pastorado ganha vez, pois, o tema da governamentalidade política. Em “‘Omnes et singulatim’: vers une critique de la raison politique” (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 148), a pergunta foucaultiana nesse texto é sobre a atenção que devemos ter com relação ao tipo de racionalidade que está em jogo. Primeiro, houve uma razão de estado e uma teoria da polícia que, durante uns 150 ou 200 anos, e sem o sentido restrito de polícia que temos hoje, serviram de base dessa nova organização, como vimos; segundo, o que vai acontecer nos séculos XVI e XVII não será uma tentativa de corresponder a direção das cidades segundo o modelo divino, ou segundo as leis da natureza e do homem. O que é o Estado, e quais as suas exigências? Eis a questão, que vai diferir da proposta de Maquiavel, interessado em assegurar ou “reforçar” ao príncipe o seu domínio.

Inicialmente há de se pensar no problema da legitimidade de um soberano relativamente a um ter-

ritório, de uma razão de Estado, ao invés de priorizar valores como virtudes e costumes (“Sécurité, territoire et population”, DE, I, 1994, p. 720). Essa razão de Estado “toma forma em dois grandes conjuntos de saber e de tecnologia políticas: uma tecnologia diplomático-militar, que consiste em assegurar e desenvolver as forças de um Estado por um sistema de alianças e pela organização de um aparelho armado” e, em segundo lugar, pela polícia, no sentido de um “conjunto de meios necessários para fazer crescer, do interior, as forças do Estado (“Sécurité, territoire et population”, DE, I, 1994, p. 721).²⁷

Mas, da metade do século XVI ao final do século XVIII surgirá uma arte de governar não mais visando o território e o poder do príncipe, como em Maquiavel,²⁸ mas como propósito “dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes”. Foucault chamará de biopolítica (FOUCAULT, “Le sujet et le pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 237). Uma tecnologia de poder analisada em suas for-

mas ascendente e descendente. Da primeira, eu preciso governar a mim mesmo e à minha família para poder governar o Estado. Este, a fim de assegurar o bem-estar geral, deverá governar a todos. O que significa: promover a tranquilidade, ordem, bem público (FOUCAULT, “La politique de la santé au XVIII siècle”, DE, III, 1994, p. 728), bem como incorporar temas como assistência, atenção às crianças e família, higiene e medicina como controle social (que poderá intervir neste campo – “Sécurité, territoire et population”, DE, I, 1994, p. 723). Será um dos imperativos do capitalismo ficar atento à pobreza, à doença e às necessidades do trabalho e da produção. O cuidar de si, que no mundo pré-cristão tinha uma direção toda própria, agora é precedido por um cuidado do Estado sobre a população.

A governamentalidade, portanto, constituir-se-á apoiado por um conjunto de “instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas”, tendo a população seu alvo maior; será um governo endereçado aos outros, mas, igualmente, um governo de si por si, cuja disciplina apare-

²⁷ O conceito foucaultiano de polícia é diferente do usual, significando um “conjunto dos meios que é necessário para assegurar, para além da tranquilidade e da boa ordem, o ‘bem público’” (“La politique de la santé au XVIII siècle”, DE, III, 1994, p. 728).

²⁸ Em O príncipe (2010), todas as suas vinte e seis partes versam sobre este cuidado, mostrando, historicamente, os feitos ora vitoriosos, ora desastrosos de príncipes às voltas com o problema da manutenção do seu principado.

cerá como técnica basilar. A governamentalidade também substituirá o estado de justiça medieval por um Estado administrativo, depois estado de governo, ficando agora menos atento ao território do que à população habitante deste (FOUCAULT, “La ‘Gouvernementalité’”, DE, III, p. 655).

Situemo-nos nos períodos históricos demarcados por Foucault. Do século XVII ao XVIII estamos às voltas com um poder disciplinar, atento ao homem-corpo (anátomopolítica); da segunda metade do século XVIII em diante vai aparecer outra tecnologia do poder, agora com atenção voltada para o homem-espécie, a biopolítica (FOUCAULT, 1997, p. 215). Em ambos os momentos a questão da objetivação do sujeito aparecerá de maneira incisiva. São forças e poderes sociais e políticos voltados para certo controle da sociedade, inculcando sorratamente nos sujeitos (mas às vezes o impondo) sua perspectiva de vida, valores, comportamentos a serem seguidos, distinguindo-os ou os segregando. Sem precisar passarmos por tudo isso, achamos incontornável mencionar os aspectos da normalização da existência, ao nosso ver centrais relativamente ao nosso tema da objetivação do sujeito, sendo elucidado depois pelo belo texto foucaulti-

ano “La vie des hommes infâmes” (FOUCAULT, DE, III, 1994).

Não estaríamos em uma sociedade disciplinada, mas em uma sociedade disciplinar. Foucault nos diz que, a partir do século XVIII, em franco desenvolvimento do capitalismo, do comércio e suas indústrias, surge a necessidade de uma “tecnologia de adestramento”. Baseado no imperativo de produzir sempre mais, a necessidade de sujeitos com comportamentos padronizados é emergencial. Só assim se poderia incrementar as suas forças, “multiplicar suas capacidades”, torná-los cada vez “mais úteis” (FOUCAULT, “Les mailles du pouvoir”, DE, IV, 1994, p. 186-192).

Foucault trabalha a noção de disciplina de maneira detalhada em *Surveiller et Punir* (2003), e reserva todo o Capítulo I da sua Terceira Parte para este detalhamento. Ele não fala que a disciplina surgiu no século XVIII. Diferentemente, que se intensifica em uma nova forma de disciplina, cujas características seriam: nova escala de controle (o corpo, é agora apreendido no seu “detalhe”); novo objeto de controle (não é mais significativo os elementos do comportamento ou da linguagem, mas “a economia, a eficácia dos movimentos”); a modalidade do controle: coerção

ininterrupta, atenção aos resultados e esquadramento do espaço, tempo e movimento da pessoa. Daí ele dizer que “A disciplina é a anatomia política do detalhe” (FOUCAULT, 2003, p. 163)

Em *Surveiller et Punir* Foucault vai deter-se em cada uma daquelas características de controle, passando em seguida para temas como vigilância hierárquica (o resultado das observações e testes é compartilhado como quem está acima na hierarquia), a sanção normalizadora e o exame. Inaugura-se aí uma “tecnologia do adestramento, da vigilância do comportamento e da “individualização dos elementos do corpo social” (FOUCAULT, “Introduction”, DE, IV, 1994, p. 13). Serão esteios dessa tecnologia as fábricas, o exército, as *escolas*, todas buscando repartir espacialmente os indivíduos e, como dissemos, controlar as suas ações.

O discurso da disciplina é “estranho” ao discurso da Lei e da regra “como efeito da vontade soberana” (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1994, p. 188). Ou seja,

[...] a teoria da soberania está ligada a uma forma de poder que se exerce sobre a terra e os produtos da terra muito mais

do que sobre os corpos e o que eles fazem (...) É uma teoria que permite fundar o poder em torno e a partir da existência física do soberano e não mai em torno e a partir de sistemas contínuos e permanentes de vigilância (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1984, p. 186).

Seu discurso é travestido pelo da “regra natural”, quer dizer, da norma, levando-nos a uma “sociedade da normalização”, onde tudo é “colonizado” pelo normativo (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1994, p. 188). Não obstante, os dois convivem conosco: “soberania e disciplina, direito da soberania e mecânica disciplinar são duas peças absolutamente constitutiva dos mecanismos gerais de poder em nossa sociedade” (FOUCAULT, “Cours du 14 janvier 1976”, DE, III, 1994, p. 189). A disciplina é incorporada ao mecanismo mais geral da norma. Enquanto a Lei nos prende através de um conjunto de códigos e nos informa sobre o que é permitido ou proibido; enquanto ela faculta a nossos atos condenação ou liberdade, a norma compara indivíduos entre si, mede suas capacidades, julga-os incessantemente, em relação a

padrões estabelecidos. Em última análise, qualifica-me de normal ou patológico. A linha argumentativa foucaultiana pode, então, percorrer coerentemente o caminho que vai da Lei (sociedade jurídica) à disciplina e desta à norma.

A vida dos homens infames

“La vie des hommes infâmes”, publicado em 1977 para *Les cahiers du chemin* (FOUCAULT, DE, III, 1994), talvez seja o texto que melhor illustre a sociedade da normatividade e, conseqüentemente, da objetivação das pessoas como normais ou anormais. Foucault se debruça em documentos emitidos em nome do rei e que “tinham por função sujeitar a medidas de segurança, tais como a prisão ou o internamento, todo indivíduo cujos comportamentos eram, nos discursos desses mesmos documentos, tipificados de ‘indesejáveis’” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 237). Nas palavras de Gilles Deleuze, “um dos textos mais violentos de Foucault” e, ao mesmo tempo, “o mais engraçado também” (DELEUZE, 1990, p. 134). Acreditamos que esses escritos, apesar da necessidade de se fazer os devidos deslocamentos históricos, reatualizando-os, portanto (pois sua referência repousa nos

anos de 1660-1760), espelham, de maneira bastante privilegiada, a forma pela qual a sociedade reparte a relação entre norma e poder.

Como pôde aparecer “La vie des hommes infâmes”? Deleuze diz que seus motivos repousariam na agudeza para perceber o “intolerável”. Fazer tal percepção significa estar inevitavelmente pronto para a guerra e, vendo igualmente no pensamento a ocasião de uma máquina de guerra em ação, tudo então se transforma nesse palco bélico, nessa “poeira” ou nesse “murmúrio de um combate” que é invocado (DELEUZE, 1990, p. 140).

Foucault faz o leitor deparar-se com os homens comuns; ou “pior”, homens colhidos pela leitura de fragmentos de vidas, por “antologia de existências”, aqui ou ali “sufocadas” socialmente ao adotarem práticas incomuns: Mathurin Milan era louca por sempre “esconder-se da família [e] levar uma vida obscura no campo”; Jean Touzard foi acusado de “Frade apóstata, sedicioso” [INSUBORDINADO] e sodomita (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 237-238). Por que isso acontecia? Por que a sociedade se esmerara tanto para calar esses gritos quase inaudíveis?

Antes de responder a isso Fou-

cault faz algumas observações: seriam tais escritos menos afeitos aos historiadores do que escritos de humor e subjetivos? Ou “livro de convenção e de jogo”? Daria no mesmo, talvez, diz ele, contanto que a captação desses personagens obedecesse a certas regras: que fossem reais, com existências “obscuras e desafortunadas”, contadas em poucas páginas ou frases; que os relatos apresentados não fossem anedotas, mas tivessem “realmente feito parte da história minúscula daquelas existências, da sua infelicidade, da sua raiva ou da sua duvidosa loucura”; e que o “efeito” dessas histórias fosse a mistura de “beleza e pavor” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 239). Regras, na verdade, utilizadas por Foucault para “reencontrar algo como aquelas existências-clarão, como aqueles poemas-vida” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 239).

Estranhamente, como esses homens infames encontraram visibilidade? Não deveriam ter ficado em um espaço nebuloso e imperceptível, sem serem “arrancados à noite”, nas belas palavras de Foucault? Sim, caso não fossem postos à luz pelo “encontro com o poder” – eis a primeira grande conclusão foucaultiana (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III,

1994, p. 240). Ou seja, “O poder que vigiou aquelas vidas, que as perseguiu, que, ainda que por um só instante, prestou atenção às suas queixas e ao seu leve burburinho e que as marcou com um golpe das suas garras”; ao mesmo tempo, também um poder “que suscitou as poucas palavras que delas nos restam” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 241). Ou um poder que termina sendo “O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se encontra a sua energia, encontra-se efetivamente onde elas se confrontam com o poder, se batem com ele, tentam utilizar-lhe as forças ou escapar-lhe às armadilhas” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 241).

Trata-se aqui da observância dos detalhes da vida cotidiana, do “universo ínfimo das irregularidades e das desordens sem importância” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 245): antes, feita pela Igreja, cuja confissão fazia “passar pelo fio da linguagem o minúsculo mundo de todos os dias, os pecadilhos, as faltas, mesmo que imperceptíveis, até aos turvos jogos do pensamento, das intenções e dos desejos” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 245); a partir de finais do século XVII, papel reservado ao

Estado, que irá substituir o plano religioso pelo administrativo, o perdão pelo registro. Vai haver lugar para a denúncia e o inquérito, para o relatório e o dossiê, cuja contrapartida poderá ser a clausura.

Os minúsculos gestos de cada um são, portanto, vigiados. Estes gestos vão incluir, nos documentos estudados por Michel Foucault, desde a bebedeira até a desobediência familiar, desde a má administração financeira às injúrias ou agressões no âmbito familiar. Todos esses microproblemas são resumidos por Foucault como “pequenos desvios de conduta” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 246). Mas quem fazia a denúncia? Não o rei, propriamente e na maioria das vezes, mas as pessoas da proximidade dos acusados: os familiares (pai, mãe ou filhos), os vizinhos, “o pároco por vezes, ou algum notável” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 246). Não abuso do poder absoluto do monarca, mas extensão desse poder a todos aqueles que, habilidosos, sabendo “jogar o jogo [poderem] tornar-se face ao outro um monarca terrível e sem lei: *homo homini rex*” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 247)²⁹.

Uma primeira referência teórico-conceitual: o vigiar as pessoas não pode ser entendido como um fenômeno que se prenderia aos grandes monumentos do poder, ao Estado, por exemplo. É no entorno da vida diária de cada um, nos detalhes de cada um dos seus momentos que a pressão do enquadramento do poder se faz mais presente. Daí a conclusão foucaultiana de que “A intervenção de um poder político sem limites nas relações quotidianas torna-se, assim, não apenas aceitável e familiar, mas também profundamente desejada” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 247), embora as coisas fossem mudar. Endereçadas diretamente ao rei, como “*primeiro afloramento do quotidiano no código do político*”, a linguagem das denúncias era por demais “decorativa”, “desproporcional”, “empolada” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 249, grifo nosso).

Na virada do século XVIII instar-se-á “uma rede fina, diferenciada, contínua, onde se disseminam as diversas instituições da justiça, da política, da medicina, da psiquiatria” (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 250). Agora, com

²⁹ “Um homem é o rei”, segundo a tradução latina.

uma linguagem utilizada menos imprecisa, recorrentemente saída das mãos dos homens comuns ou humildes, uma linguagem com pretensões objetivas fortalece o discurso de denúncia:

[...] o discurso que se irá formar então já não terá uma teatralidade artificial e inepta; desenvolver-se-á numa linguagem que terá a presunção da observação e da neutralidade. O banal será analisado de acordo com a grelha eficaz, mas cinzenta da administração, do jornalismo e da ciência (FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, DE, III, 1994, p. 250)

Para Deleuze, há uma “alegria discreta” na noção foucaultiana de homem infame. Este é o homem comum, o Dasein de Heidegger, aquele que se ilumina por fatos corriqueiros: um vizinho queixoso, um pequeno processo, a presença da polícia. Antes vivendo no ostracismo, ele agora pode mostrar-se, aliás, é “intimado a falar e a se mostrar”. O clarão dessa ainda assim discreta exposição ocorre por conta do confronto com o poder. O poder abre as portas do homem comum para certa visibilidade social.

Infortúnio ou glória? Os dois, Certamente; pois há também o caso em que a fama de homem conhecido, como foi o caso de Foucault, trazia algo de intolerável, ainda que em menor monta:

Houve momento em que Foucault suportava mal o fato de ser conhecido: o que quer que dissesse, era esperado, para o elogiar ou o criticar, sequer tentavam compreender. [...]. Ser um homem infame era como um sonho de Foucault, seu sonho cômico, o seu riso: sou um homem infame? Seu texto “La vie des hommes infâmes” é uma obra prima (DELEUZE, 1990, p. 147).

Mas qual seria, do ponto de vista positivo, por assim dizer, a lição dos “homens infames”? A lição tirada desse texto é de que há poderes localizados ou não que muitas vezes tentam barrar comportamentos “diferentes”. Ser diferente, entrar em situações ou comportamentos que fogem dos padrões sociais não raramente desperta as forças reacionárias da sociedade, ao ponto de que a liberdade de contra-poder será sempre uma possibilidade à espreita.

Assim, valorizando a lição dos homens infames, o caso seria tal-

vez identificar as formas sociais de dominação, na verdade “jogar com o mínimo possível de dominação” e descobrir os focos de “resistência” [*résistance*] (FOUCAULT, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE, IV, 1994, p. 727). Entra-se aí na distinção feita por Foucault entre “jogos estratégicos entre liberdades” e os “estados de dominação” (o que se chama ordinariamente de poder) (FOUCAULT, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, DE, IV, 1994, p. 728).

Em todo caso, resistir é de início “dizer não” e “fazer desse não uma forma de resistência decisiva” (FOUCAULT, “Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité”, DE, IV, 1994, p. 741). Daí um novo par a ser observado: o par poder-resistência. Há sempre poder e há sempre resistência.

Se o poder é constitutivo de verdade, como conceber um “poder de verdade” que não seja mais verdade de poder, uma verdade decorrente das linhas transversais de poder? Como “ultrapassar a linha”? [...] O que resta, então, salvo essas vidas anônimas que só se manifestam

em choque com o poder, debatendo-se com ele, trocando com ele ‘palavras breves e estridentes’, antes de voltar para a noite, o que Foucault chamava ‘a vida dos homens infames’ (DELEUZE, 1988, p. 102)?

A indocilidade da crítica, ou o não querer ser governado

Quase no final do período da genealogia do poder Michel Foucault faz uma conferência com o título “Crítica y *Aufklärung* [‘Qu’est-ce que la critique?’]”, e esboça aí uma primeira saída à questão da objetivação do sujeito, completada certamente com o que ele escrevera nos idos de 1980 (mas fora do objetivo do presente artigo).

Na conferência citada o primeiro passo diz respeito à ideia de que houve um “jogo da governamentalização e da crítica” no Ocidente. Ou seja, que ao lado de todas as formas de governo apareceu também o seu reverso. À pergunta “como governar?” eleva-se à sua antípoda: “como não ser governado?” Foi assim que, por exemplo durante a pastoral cristã católica surge a Reforma, reivindicando uma leitura da Bíblia para além do “magistério eclesiástico”.

Não ser governado é ainda fazer frente aos pretensos direitos universais ou naturais em amplo espectro: “monarca, magistrado, educador, pai de família” (FOUCAULT, 1995, p. 4).

Mas Michel Foucault, novamente, busca expandir o conceito de crítica, assim como o fizera com o de polícia, de governo e tantos outros. Realizar uma atitude crítica significa imbuir-se de uma “certa maneira de pensar, de dizer, de atuar, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação, também, com os outros” (FOUCAULT, 1995, p. 2). Como sintetizar tudo isso? Esse conjunto de atitudes, jamais reduzidas apenas a uma questão de posicionamento teórico, certa crítica intelectual, para Foucault teria a ver com uma “virtude em geral” (FOUCAULT, 1995, p. 2), certamente capaz de, a cada instante e ao seu modo, contornar as imposições objetivantes, embora a dimensão do discurso não perca seu lugar de destaque.

Dizemos isso tendo em vista algo que fala diretamente sobre nosso tema da objetivação do sujeito relativo ao “núcleo da crítica” apontado por Foucault. Se o governo dos outros evocava a Bíblia, o direito, a ciência, a Lei, o magistério, a “autoridade

do dogmatismo”, era porque essas formas de poder podiam conviver harmoniosa e dependentemente de um sistema discursivo enunciador de “verdades”. Dizíamos que verdade e poder, em Foucault, andavam juntos. Em “Qu’est-ce que la critique? [‘Critique y Aufklärung’]” ratifica-se isso, uma vez que o “núcleo da crítica é o feixe de relações que ata o poder, a verdade e o sujeito, um ao outro, ou cada um aos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 5).

Essa perspectiva foucaultiana sobrevém como algo que, sob a lente da história da Filosofia, começara com Kant. Diversamente dos outros filósofos da tradição, Kant, depois seguido por Nietzsche, irá estabelecer, para Foucault, a sua função maior: pensar o presente. É o que aquele faz no pequeno texto de Jornal “Resposta à pergunta: que é ‘Esclarecimento?’” (2005). Esclarecimento, diz Kant, é “a saída do homem de sua *menoridade*, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2005, p. 63).

Foucault não seguirá os passos de Kant. Em “Qu’est-ce que les Lumières?” (FOUCAULT, DE, IV, 1994, p. 564) nosso autor aponta para vários descaminhos em relação às crenças kantianas. A mais

fundamental, acreditamos, seja a de que a posse da razão não nos conduziu para um estado de maioridade. Ao contrário até, as duas guerras mundiais, o nazismo e o fascismo (os temas foucaultianos) mostravam que um uso da razão *per si* não era garantia de autonomia e liberdade. Daí Foucault expressar-se: a “interrogação kantiana” serviu para, no seu devir (a saber, da *Aufklärung* e da crítica), deixar uma questão premente: “de quais excessos de poder, de qual governamentalização (...) não é esta mesma razão historicamente responsável” (FOUCAULT, 1995, p. 7).

Que vigorou uma atitude crítica historicamente na Europa a partir de Kant Foucault o diz tomando como exemplos a Alemanha e a França. Do primeiro país desenvolveu-se uma suspeita política, encabeçada pela esquerda hegeliana à Escola de Frankfurt, suspeitando-se do positivismo, do objetivismo, da racionalização e da técnica; da França, mais recentemente, o papel da crítica surge com a Fenomenologia e sua busca pelo sentido real, por assim dizer, do homem concreto que vive. Mas essa mesma busca pelo sentido teria nos conduzido inevitavelmente a esta pergunta: “Como ocorre que a racionalização conduza ao furor do poder?” (FOUCAULT, 1995, p. 9).

A conferência foucaultiana termina com a identificação da atitude crítica com uma investigação histórico-filosófica – na verdade, conduzindo o leitor a refazer o movimento, a *démarche* de Foucault ao longo dos seus trinta e poucos anos de estudo: que tal investigação deviria resgatar seu caráter arqueológico, genealógico e estratégico. Para entender isso: se a *Aufklärung* colocava as questões em termos de conhecimento, caberia agora pensar nos “modos históricos” desse conhecimento e de sua relação com o poder (FOUCAULT, 1995, p. 12-13).

Se se busca o seu caráter arqueológico, pois, é para sabermos quais são os laços ou conexões que “podem ser descobertas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimentos” e, obviamente, o que permite que tais conexões sejam aceitas como conhecimentos válidos. Aquilo que se constituiu como “válido”, porém, como diria Deleuze e Guattari, deveria ser apreendido como um evento que “cresceu no meio”. A pesquisa genealógica não busca um início atemporal. Mas tudo e qualquer coisa que tem uma assinatura temporal, para além de qualquer assinatura primeira ou inaugural. Ela requer certas “condições de aparição” e, como Foucault vai falar mais adiante, de “campo de imanência das sin-

gularidades puras” (FOUCAULT, 1995, p. 15).

Por fim, o plano estratégico se esboça quando se percebe que estamos tratando de relações entre sujeitos, interações das mais variadas formas. Essas relações formam redes, mas não isoladamente; ao contrário, são redes que se cruzam com outras tantas redes, todas em entrelaçamentos mútuos, fazendo disso um processo vertiginoso de transformações.

Conclusão

A obra de Michel Foucault ganha em complexidade quando percebemos que tudo está interligado, que nenhuma fase se sucede às outras, deixando partes para trás. Ela nunca será uma dialética por conta disso. Acrescente-se a tal dificuldade as suas inúmeras entrevistas, prefácios, introduções, resumos de curso coligidos pela obra *Dits et écrits*, além dos próprios cursos ou aulas dadas no *College de France*. Assim, o que procuramos mostrar com este texto foi alguns aspectos importantes ligados ao tema do sujeito e dos processos de objetivação na sua obra, tomando como foco os anos de 1970.

As questões que envolviam sujeito, verdade, poder e racionalidade,

segundo a lente de Foucault, traziam à tona certas posições filosóficas ainda não devidamente refletidas de modo apropriado, em especial aquelas segundo as quais a busca pelo verdadeiro me exime do poder; ou, por outra, que o poder se vale da força, enquanto que o saber, do argumento, além de noções de um sujeito apreendido na sua forma soberana. Não há esse romantismo em Foucault. Nossa sociedade vive em ordem na medida em que exclui; e seus imperativos capitalistas invadem todos os recantos, inclusive os do saber.

Diante de todos esses saberes-e-poderes existe uma tentativa (clara ou velada) de nos objetivar, que nos dividem ou repartem, que buscam, com seu pretense discurso verdadeiro, nos classificar ou nos governar (somos loucos ou sãos, somos portadores de uma saúde mental ou simplesmente insanos, somos, enfim, tachados, classificados, categorizados). Um primeiro passo para abolir esse trabalho vertiginoso de objetivação de si requer, para Foucault, como dissemos acima, compreender devida e filosoficamente cada conceito em questão. O segundo passo, aqui sinalizado na conferência “*Crítica y Aufklärung* [‘Qu’est-ce que la critique?’]”, é buscar não sermos governados, e o belo texto “*La vie des hommes*

infâmes" mostra claramente o absurdo de um saber-poder capaz de se imiscuir em cada detalhe da vida humana.

Enfim, buscamos mostrar com esse artigo a importância desses dois momentos foucaultianos, sabendo-se que precisaríamos percorrer o que Foucault vai dizer a partir dos anos de 1980 para compor ainda mais esse processo de recusa da objetivação do

sujeito, mas isso excederia os propósitos do presente trabalho. Porém, não temos dúvida de que se, como falara certa vez Heidegger, "o que dá a pensar (...) é que nós não pensamos ainda" (HEIDEGGER, 1992, p. 24), as "experiências de pensamento" de Foucault são marcadas por este convite, sendo toda a fala acerca de Michel Foucault ainda insuficiente ou por fazer.

Referências

- ADVERSE, Helton Machado. "Para uma crítica da razão política: Foucault e a governamentalidade". *Revista Estudos Filosóficos*, n.4 2010 – versão eletrônica – ISSN 2177-2967.
<http://www.ufsj.edu.br/revistaestudosfilosoficos>. Acesso em 10 de novembro de 2018. DFIME – UFSJ – São João del-Rei-MG.
- DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Éditions de minuit, 1990.
- _____. *Foucault*. Tradução de Claudia Martins (et. al.). São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DESCARTES, R. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- DUARTE, Andre. "Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado Moderno". In BRANCO, C e VEIGA-NETO, A. (orgs.). *Foucault: Filosofia e Política. Belo Horizonte: Autêntica, 2011*.
- FOUCAULT, MICHEL. *A ordem do discurso. Tradução de Laura Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996*.
- _____. "À propôs de la généalogie de l'étiqúe: un aperçu du travail en cours". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Cours du 7 janvier 1976". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Cours du 14 janvier 1976". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.

- _____. "Crítica y Aufklärung ['Qu'est-ce que la critique?']". *Revista de Filosofia-Ula*, 8, 1995.
- _____. "Du gouvernement des vivants". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Entretien avec Madeleine Chapsal". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Entretien avec Michel Foucault". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.
- _____. "Introduction". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Introduction", in: Binswanger (L.). "Le Rêve et l'Existence". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La fonction politique de l'intellectuel". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La naissance de la médecine sociale". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La politique de la santé au XVIII siècle". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La vie: la expérience et la science". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La vie des hommes infâmes". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994. (FOUCAULT, DE, III, 1994)
- _____. "La scène de la philosophie". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La société disciplinaire en crise". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "La volonté de savoir". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. "L'extension sociale de la norme". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Les mailles du pouvoir". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "le souci de la vérité". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Le jeu de Michel Foucault". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris: Gallimard/Seuil, 2008.

- _____. "Le pouvoir, une bete magnifique". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 2002.
- _____. "Le retour de la morale". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *L'herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil, 2001.
- _____. "Le sujet et le pouvoir". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Non au sexe roi". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Gallimard/SEUIL, 2004b.
- _____. "'Omnes et singulatim': vers une critique de la raison politique". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Par-delà le bien et le mal". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. "Pouvoir et savoir". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Qu'est-ce que les Lumières?". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Questions à Michel Foucault sur la géographie". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard/Seuil, 2004a.
- _____. "Sécurité, territoire et population". *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 2003.
- _____. "Table ronde du 20 mai 1978". *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Une esthétique de l'existence". *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994.
- HEIDEGGER, M. *u'zppelle-t-on penser?* Tradução de Aloys Becker e Gérard Granel. Paris: Quadrige/ Presses Universitaires de France, 1992.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2006.
- _____. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Gulbenkian, 1985.
- _____. "Resposta à pergunta: que é 'Esclarecimento'". In: KANT, Immanuel. *textos seletos*. Tradução de Floriano Fernandes. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- MACHADO, Roberto. "Introdução". In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- MAQUIAVEL, Nicoló. *O príncipe*. Tradução de Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L& PM, 2010.
- MERQUIOR, J. G. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. México: Fondo de Cultura, 1988
- NALLI, Marcos. *Foucault e a Fenomenologia*. São Paulo: Loyola, 2006.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense, 1995.
- ROCHA, Jorge A. *Michel Foucault: crítico-esteta-cínico mitigado*. Campina Grande: EDUEPB, 2014.
- ROCHA, J. ROCHA, Aline. "Foucault e a educação: comprometer e ambiguidades". *Aprender - Cadernos de Filosofia e Psicologia da Educação*. Vitória da Conquista: nº 14, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o Nada – Ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- SILVA, F. "Articulações entre poder e discurso em Michel Foucault". In SARGENTINI, V, e NAVARRO-BARBOSA (orgs.). *Foucault e os domínios da linguagem*. São Carlos: Claraluz, 2004).
- SOUZA, Sandra Coelho de. *A ética de Foucault: a verdade, o sujeito, a experiência*. Belém: Cejup, 2000.

Recebido: 16/01/2019

Aprovado: 02/05/2019

Publicado: 13/05/2019